Supplément à la « Vie Spirituelle »
Février 1930

ÉTUDES ET DOCUMENTS

« Saint Ignace et les Exercices »[1]

En avril, mai et juin 1929, M. H. Bremond a donné à *La Vie Spirituelle* une étude historique et critique des *Exercices* de saint Ignace qui les présente dans une lumière neuve et leur trouve un sens inédit.

Cette étude est longue; elle remplit quarante-six pages du Supplément d'avril, trente-neuf de celui de mai, quarante-cinq de celui de juin (2); nombre de digressions piquantes en jaillissent qui, tout en faisant pénétrer l'impression que l'auteur veut produire, rendent malaisé l'examen attentif de l'interprétation nouvelle qu'il propose. C'est pourquoi je crois utile de résumer d'abord, aussi brièvement et fidèlement que je le pourrai, le contenu de ces pages.

Ignace, nous dit M. Bremond, ne veut pour disciples que des héros et il ne connaît qu'une sorte de héros, ceux qui, nature et grâce, sont faits comme lui [4]. « Sa vie

(1) Volontiers *La Vie Spirituelle* avait donné l'hospitalité à l'étude de M. l'abbé Bremond sur les Exercices de saint Ignace. L'auteur de ces vues assez neuves les soumettait au jugement des savants et les invitait à la discussion. Volontiers également nous publions l'étude du R.P. Picard, qui conclut dans un autre sens. — *N.D.L.R.*

(2) Les numéros entre crochets renvoient de 1 à 47 au Supplément d'avril, de 73 à 113 à celui de mai, et de 147 à 190 à celui de juin.

intérieure est si dramatique, il l'a observée si passion
ment qu'il semble ne pas imaginer que Dieu puisse t
vailler les âmes d'une autre façon [5]. » Mais quelle so
de héros est-il lui-même au moment de sa conversio
c'est-à-dire au moment où il commence à faire les Ex
cices? — Un chevalier errant [13]. Et cette conversi
consistera à remplacer l'amour de sa princesse lointai
par l'amour du Christ, la poursuite de l'honneur de
Dame par celle de la plus grande gloire de Dieu [1
Ludolphe le Chartreux l'aide à opérer cette substituti
et, dans la Vie des saints, il trouve de quoi transpos
les exploits du chevalier [14]. Bien vite il s'avise d'u
modification profonde que cette transposition même l'
blige à apporter à son idéal : la princesse lointaine e
muette et son chevalier choisit lui-même les prouess
qu'il accomplira pour elle [21]; la volonté du Christ, a
contraire, son choix déterminé s'impose à l'activité d'
gnace converti [11, 23]. Et ceci fera de lui non un sublim
Don Quichotte spirituel, mais un *Cervantès* attentif à
critique de l'aventure [19, 24]. Du chevalier errant, Igna
gardera le don total de lui-même à autre que lui, mais a
choix personnel des plus belles prouesses il substitue
recherche très attentive du choix de Dieu. De là l'impo
tance, on peut dire unique, de l' « élection » dans le
Exercices.

Mais comment l'élection nous fera-t-elle trouver à cou
sûr la volonté déterminée de Dieu? Ce qui nous en assu
rera, ce sera la « consolation » accompagnant telle rés
lution envisagée de préférence à telle autre [29-30].

Provoquer cette consolation, marque infaillible de l
conformité de notre choix à celui de Dieu, c'est tout l
but des Exercices. Le moyen pour y arriver importe don
fort peu aux yeux de saint Ignace. Aussi les Exercices
dans leur forme primitive — et dans leur essence mêm
— ne contiennent, à vrai dire, que ce qui nous y ache
mine : les Contemplations du Règne et des deux Éten
dards, quelques règles du discernement des esprits

Ignace ajouterait, à cause du secours qu'il y a trouvé pour la correction de ses plus gros défauts, le schéma de l'examen particulier [75-76]. — A cela se réduit, selon M. Bremond, le noyau primitif, le contenu essentiel des Exercices.

Tout le reste est le produit de circonstances particulières. A des âmes plus méthodiques que la sienne, il fallut un appareil plus abstrait : le fondement sous sa forme didactique, les constructions des « binaires », des trois degrés d'humilité, des trois temps de l'élection, et puis la « Contemplation *ad amorem* » [79-81].

Rien, donc, de moins exact que de nous représenter les Exercices comme un engrenage « d'où notre raison une fois happée ne peut se dégager qu'en se reniant elle-même » [84].

Le *tout*, encore une fois, est de provoquer, et cela n'importe comment, la « *consolation* qui fixera l'élection » [93]. « Après cela, comparez l'une à l'autre l'action du livre et l'action d'Ignace. Le livre a rassemblé des fagots d'épines qu'Ignace allume en buissons ardents. Les miracles du texte pur, la belle affaire ! Au lieu de ce livre, qu'il en prenne un autre : l'*Itinerarium* de Bonaventure, l'*Imitation*, l'Évangile. Vous verrez passer le même courant. »

Mais provoquer chez le retraitant des expériences analogues à celles d'Ignace lui-même, et prendre pour critérium de la volonté divine la consolation, cela constitue une méthode à la fois bien peu viable et dangereuse. Il était donc naturel, continue M. Bremond, que, sous les yeux même de saint Ignace et avec son laisser-passer tacite, une transformation s'opérât dans l'intelligence et la pratique des Exercices : on perdit de vue cette méthode d'élection par la consolation ; on en vint même à s'en défier, la recherche de la volonté de Dieu devint affaire de raison, et les Exercices ainsi rationalisés devinrent accessibles au grand nombre. En outre, et cela aussi devait arriver, l'élection sous sa forme primitive de

recherche anxieuse du bon plaisir divin cesse d'être le centre des Exercices. Ils serviront désormais à faire avancer dans la perfection chrétienne des personnes fixées dans leur état. « Changement profond, par où cette discipline, toute neuve, dépouillée de ses caractères distinctifs, rentre déjà dans le cadre commun du travail apostolique : prédication, direction » [105].

Cet amoindrissement de la valeur de l'élection était d'ailleurs dans la nature des choses; n'est-il pas vrai, en effet, que celui qui commence à faire les Exercices est déjà tout instruit du sort que lui fera cette volonté de Dieu qu'il se figure explorer anxieusement? « Très rares et bien naïfs ceux qui, une fois dans la terrible cellule, demandent comme Isaac : *Ecce... ignis et ligna, ubi est victima holocausti?* » [107]

Ce que l'on cherche dans les Exercices, ce que saint Ignace y chercha tout le premier, ce n'est pas la réponse à une question résolue d'avance, mais le contact divin par la consolation.

Au lieu d'une méthode géniale et rigoureuse pour nous faire trouver à coup sûr la volonté de Dieu, les Exercices, conclut M. Bremond, ne sont qu'un procédé, semblable à beaucoup d'autres, pour amener l'âme à la *prière pure* [91-92].

Du coup nous voilà, selon lui, en possession de deux interprétations des Exercices : l'une mystique, celle « qui se dégage naturellement du texte ignatien », selon laquelle l'architecture du livre est chose totalement indifférente et seul est intéressant le contact prolongé et renouvelé entre Dieu et nous; l'autre, traditionnelle mais, à tout prendre, fausse au point de vue de l'intelligence du texte, qui attache une très grande importance à la structure des Exercices.

De là les deux tendances qui se partagent les disciples de saint Ignace. Pour tous, la mystique ignatienne de l'élection est tombée dans l'oubli; mais les uns, plus proches de cette conception ignatienne, verront dans les

Exercices un manuel d'oraison *théocentriste* fait pour conduire l'âme à l'adhérence mystique; les autres, de philosophie *anthropocentriste*, n'y priseront que l'engrenage ascétique monté pour l'acquisition des vertus et la réforme de la vie.

*
* *

L'étude de M. Bremond, dont on vient de lire le résumé, veut être histoire du texte et exégèse du texte. De l'histoire, je ne dirai que peu de chose (1) : je suis effrayé de la vie et de l'allure décidée que prennent sous sa plume des documents d'une banalité hors de proportion avec ces effets. Ce coup de baguette m'enchanterait chez un poète : le *Cid* sortant de l'informe « romancero »; chez un historien j'en suis moins ravi. Veut-on des exemples? Ignace, officier dans une armée régulière — sans pour cela être sorti de Saint-Cyr, c'est entendu — blessé dans une affaire classique, parce que comme tous les gens de sa condition, comme sainte Térèse entre autres, il lisait volontiers les romans de chevalerie et rêvait dans ses longues journées de malade à une princesse à laquelle, nous dit M. Bremond lui-même, il ne croyait guère [20], se trouve être « fleur et miroir de la chevalerie errante », ne plus ne moins qu'Amadis de Gaule.

Et cela n'est pas une simple boutade, cela s'articule et devient une clef de la vie et de l'œuvre d'Ignace. Les quelque dix lignes du *Récit du Pèlerin* où nous est faite la confidence de ses rêves de malade, deviennent un document que « l'on ne saurait trop approfondir ». « De toutes les confidences d'Ignace, M. Bremond n'en connaît pas de plus précieuse » [12].

Or ces dix lignes, avec la rencontre du Maure sur le chemin de Navarette et le rappel incolore d'Amadis de Gaule au moment de la veillée d'armes de Montserrat,

(1) Voir l'analyse beaucoup plus documentée du P. Cavallera dans la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, juillet 1929, pp. 302-322.

voilà tout le support historique qui permet à M. Bremond de nous affirmer que les *Exercices* sont une critique de la Chevalerie errante. A propos de la rencontre du Maure, il écrit : « Cette page dressée comme un glaïeul dans l'étroit parterre des fioretti ignatiennes, devrait servir d'introduction aux *Exercices spirituels*. Elle nous montre, en effet, comment s'est amorcée, au cours des longues réflexions de Manrèse, cette critique de l'aventure d'où nous avons dit que tout le livre prend son essor » [23]. Encore une fois, j'admire l'artiste, j'écoute avec intérêt les histoires qu'il raconte si bien, mais n'ai-je pas le droit de me méfier de l'historien ?

Saint Ignace est donc un Don Quichotte se muant en Cervantès [11], reniant et bafouant l' « aventure », même en ce qu'elle avait eu pour lui de plus avouable, voire de plus noble [19].

Ces deux termes opposés sont poussés à l'extrême, et lorsque dans un bref et terne résumé on veut les mentionner, on sent ce que leur fusion doit au souple génie de M. Bremond.

Il faut bien en effet qu'Ignace soit et reste chevalier errant, qu'il n'admette et ne comprenne que des héros, et des héros « faits comme lui » (1), car il importe que, dès

(1) Pourquoi soutenir qu'Ignace « ne connaît qu'une sorte de héros : ceux qui, nature et grâce, sont faits comme lui » ? Le précieux *Récit du Pèlerin*, p. 163, nous dit bien : « Les choses qu'il observait en son âme et qu'il trouvait utiles, il lui semblait qu'elles pourraient être aussi utiles aux autres. » Certes je ne nierai pas que les Exercices ne soient basés sur l'expérience du saint. Mais parmi les Maîtres spirituels, qui n'a fait comme Ignace ? Au reste, je voudrais bien apprendre de M. Bremond ce qui, même dans l'*Aureus* tel qu'il le forge, dépasse si fort l'expérience commune ou paraît tellement personnel à l'auteur qu'il ne puisse facilement être appliqué à d'autres.

Les règles du discernement des esprits ne valent point uniquement pour un chevalier errant : « il n'y a pas une observation qui n'ait été faite cent fois avant lui », dit M. Bremond. Les deux Étendards ? Tout le monde sait, et depuis longtemps, qu'Ignace n'a fait qu'y préciser un thème courant et presque banal de la littérature spirituelle

le seuil des Exercices, « l'Ignace de 1521, règle vivante des exercitants — ce Don Quichotte de la veille « n'hésite pas une minute entre l'idéal qu'il avait servi jusque-là et l'idéal de Sancho » et que, donc — nous y voilà — « le point de départ des Exercices — et non pas le point d'arrivée, comme l'architecture du livre invite à le croire — le point de départ, la disposition initiale, fondamentale, *sine qua non*, ce soit le pur amour, le théocentrisme le plus spontané, le plus direct et le plus entier » [21].

Et il faut aussi que tout le matériel, « les qualités intrinsèques, objectives » de son idéal chevaleresque d'hier, soit réduit à néant et qu'en ce sens les Exercices soient une critique de l'aventure [24], s'il doit être vrai que ce théocentrisme initial est celui qu'affectionne M. Bremond, c'est-à-dire celui qui fait bon marché de toute méthode, de toute disposition particulière déterminée, au profit de la seule adhérence de l'âme à Dieu.

C'est en effet tant pis pour l'architecture du livre; c'est

depuis le XII[e] siècle (Tournier, *Les deux Cités dans la littérature chrétienne*, Études, tome 123, p. 644). Le Règne alors? C'est « la contemplation fondamentale de Manrèze » [92]. Conçu tant qu'on voudra sur le mode héroïque, reflétant à n'en pas douter les préoccupations ordinaires d'un siècle chevaleresque, le Règne n'est pas, lui non plus, une invention fort originale. Un vieux moine du Sinaï, qui n'avait point sans doute porté le heaume et la cuirasse, car je ne vois pas bien saint Jean Climaque en chevalier errant, exhortait par une comparaison de même genre ses contemporains à renoncer au monde : « Si lorsqu'un Roy terrestre nous appelle et veut que nous le servions près de sa personne et en sa présence, nous ne différons point, nous n'alléguons point de prétexte, mais quittant tout, nous l'allons aussitôt trouver avec une allégresse non pareille; prenons garde à nous de peur que le Roy des rois, le Dieu des dieux et le Seigneur des seigneurs nous appelant à cette céleste milice, nous soyons si lâches et si paresseux que de refuser de lui obéir et que nous nous trouvions sans défense et sans excuse lorsque nous comparaîtrons devant le tribunal de ce grand juge... » (*L'Échelle sainte*,... premier degré, n. 21, traduction d'Arnauld d'Andilly.) Ignace l'orchestre à sa façon : il met en style direct les discours. Mais il ne serait pas difficile parmi les bons morceaux de l'éloquence militaire de dénicher quelque harangue de même allure. (Voir *Mélanges Watrigant*, p. 27.)

tant pis pour le caractère historique d'Ignace qu'il faut bien qu'on nous représente comme un spirituel incapable de comprendre et d'admettre des voies différentes de la sienne, alors que toujours l'attitude contraire, poussée à un degré unique, fut remarquée en lui; c'est tant pis pour ce que l'on *sait* de l'histoire des Exercices, mais c'était nécessaire pour que la conclusion finale de l'étude de M. Bremond courût diffuse dans toutes ses pages et nous trouvât prêts à l'admettre et à la croire historiquement fondée, quand elle nous serait livrée à la fin dans toute sa verdeur.

« Tant pis pour l'architecture du livre » [21, 92], cela donnerait à entendre que M. Bremond, sacrifiant la lettre qui tue, s'attache à retrouver sous elle, et au besoin contre elle, l'esprit vivant qui l'anime. Procédé trop facile et indigne d'un historien; ne pensons pas que M. Bremond s'en contente. Il veut faire œuvre historique, or l'histoire se fonde sur les textes. C'est donc sur le texte qu'il s'appuiera.

Mais quel texte?

Ici, — qu'il me pardonne! — un affreux rapprochement me vient. Il est un procédé cher à certains critiques allemands des Évangiles : construire *a priori* une synthèse de la vie et des discours du Christ, conforme à leurs vues sur la religion, et puis éliminer du texte comme évidemment interpolé ce qui ne rentre pas dans cette synthèse toute subjective.

Ayant dit cette chose énorme, je suis le premier à me récrier. M. Bremond est aux antipodes de cette manière tudesque. Sa fiction des « codex » n'est qu'un jeu; pas plus que le *Catecheticus* et le *Sorbonicus*, le cher *Aureus* ne prétend avoir d'existence hors de l'imagination de notre poète historien.

Fiction soit, mais fiction significative. M. Bremond veut nous dire quelque chose. La thèse historique, ou prétendue telle, symbolisée dans la fiction des codex, c'est que les Exercices, dans leur forme primitive et

authentique, sont une œuvre « dont les directions sont presque toutes mystiques (1) », une initiation à la prière pure. Le P. Nadal ayant écrit : « C'est à Manrèse que Dieu lui communiqua les Exercices et que par là lui fut intimé qu'il devait désormais se vouer à la gloire de Dieu et au salut des âmes : connaissance qui lui vint surtout par le moyen des deux exercices : *Regis* et *Vexillorum* », M. Bremond se donne le droit de constituer un noyau primitif des Exercices, contenant ces deux contemplations avec la méthode de l'examen particulier, des notes très précises déjà sur le discernement des esprits et des règles pour l'élection [75, 76].

On voit la manière. Nadal a écrit : « *surtout* par le moyen des deux exercices : *Regis* et *Vexillorum* ». M. Bremond cite le texte très exactement, mais tout l'effort de son exégèse ira à atténuer ce *surtout* et à l'escamoter. Ces deux méditations de saint Ignace sont les deux principales, c'est clair. Dès lors, il n'y a qu'elles d'important. « Pas de première semaine; nous avons vu qu'il n'en était pas besoin » [74]. C'est bientôt dit et sans autre preuve que la critique interne qui, cela va de soi, s'adapte parfaitement au système de M. Bremond. La première semaine est un obstacle à sa construction : il la supprime [25]. Puis nous voyons l'historien travaillant selon les bonnes méthodes : A Loyola, Ignace a vécu et soigneusement noté le discernement des esprits; à Loyola et à Manrèse, il a méthodiquement attaqué ses défauts les plus extérieurs : « Pour moi, je jurerais que le candide petit schéma, aux lignes de plus en plus courtes, a été

(1) Même l'examen particulier. « Cet exercice qui paraît le comble de l'ascétisme, qui l'est en effet, n'est vraiment possible que si on le transpose, consciemment ou non, peu importe, dans l'ordre mystique » [163]. Même l' « *agendo contra suam propriam sensualitatem et contra suum amorem carnalem et mundanum* » du Règne! Même la pauvreté, le mépris et l'humilité que demandent les deux Étendards! — O bonheur! la pierre philosophale est enfin trouvée. M. Bremond résout tout... en mystique.

dessiné à Manrèse. » — Il le jurerait, car il n'en sait rien. Sur ce point précis le procédé est inoffensif, mais on s'épuise à compter les « je jurerais que », « sans aucune espèce de doute », « je crois que l'on peut reconstituer à coup sûr », « peut-être », « il a dû », « on ne peut naturellement rien affirmer », « il est amusant de penser », etc..., qui sans cesse tiennent lieu de documents et de preuves historiques et qui font office de pierres d'angles et de clefs de voûtes.

On savait déjà qu'il y avait eu une évolution dans les Exercices, que le livre de 1548 n'était pas sorti d'un seul jet de la plume du converti de 1521, que certains morceaux même trahissaient l'étudiant en théologie de l'Université de Paris : les plus doctes croyaient pourtant que la grosse partie des documents qui forment l'édition définitive des Exercices étaient d'origine manrésienne (1). Lainez (un des premiers compagnons du saint — il vivait avec lui depuis 1533 et il avait fait cette année-là les Exercices spirituels) — Lainez écrivait en 1547 qu'Ignace « quant à la substance » avait fait les Exercices spirituels à Manrèse (2). M. Bremond amenuise la substance jusqu'à la réduire à quelques pages, essentielles sans doute, mais si peu nombreuses, sans se mettre en peine de savoir si sa conception de la substance des Exercices coïncide avec celle de Lainez.

La chose en soi a fort peu d'importance : elle n'en aurait aucune si M. Bremond ne se basait sur ce rétrécissement arbitraire du noyau primitif des Exercices pour tenter d'établir que du fictif *Aureus* à la trop réelle édition de 1548, approuvée par le Pape et considérée par son auteur comme définitive, des additions ont été faites par saint Ignace lui-même contre sa pensée primitive et avec le résultat déplorable d'altérer et même de retourner cette

(1) Voir en particulier le livre du P. A. Codina, *Los orígenes de los Ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola*, Barcelone, 1926.

(2) *Monumenta Ignatiana* IV, t. I, pp. 103-104.

pensée : mystique et favorable à la prière pure dans l'*Aureus*, ascétique pour une part considérable et ouvrant déjà la porte à l'ascéticisme, dans les Exercices définitivement constitués (1). — Pour le moment, Ignace quitte Manrèse, emportant soigneusement deux « codex » : le « vermiculatus » et l' « aureus », plus la plus grande partie du « catecheticus ».

Il y aurait déjà là de quoi gêner M. Bremond, car, de son propre aveu, les Exercices comprendraient dès Manrèse, outre les éléments déjà énumérés, les trois puissances et les manières de prier... Il est vrai que le remède est à la portée de la main : [76] « Beaucoup de ces documents figurent dans l'édition « ne varietur » que, d'ailleurs, ils embarrassent. Comme ils ne sont là, pour la plupart, qu'à titre de reliques, je me suis demandé souvent pourquoi on ne les réunirait pas, à la fin du volume, dans un appendice... » Mais, juste ciel! parce que vous n'êtes tout de même pas l'auteur des Exercices! Un critique d'une transcendance moindre conclurait que l'Ignace de 1548 ne s'est

(1) Sur cette opposition entre l'Ignace de Manrèse et l'Ignace des dernières années dont il n'y a trace nulle part et que M. Bremond invente, il y a dans la pensée de M. Bremond des flottements ou des progrès significatifs : p. 77, il affirme qu'Ignace « restera certes jusqu'au bout, et plus que tout, le mystique de l'*Aureus*... » — p. 82, le mystique l'emporte encore : « Il saura bien subordonner les éléments adventices du *Sorbonicus* à l'esprit de l'*Aureus*. Dans son livre dominera toujours pour lui cette mystique de l'élection que nous avons dite. » — p. 111, on insinue clairement l'opposition entre ceux qui interprètent les Exercices à la lumière des mystiques et ceux pour qui son livre « n'est qu'un manuel d'héroïsme ascétique ». « Ignace lui-même s'il était en possession de le faire hésiterait, je crois, longuement. Le mystique de Manrèse inclinerait vers les premiers : le Général de la Compagnie, l'auteur des Constitutions montrerait plus de faveur aux seconds. »

Mais si le dernier trait est exact, voilà du même coup les Jésuites innocentés d'avoir vu dans leur fondateur un maître d'ascèse. Est-ce leur faute si dans les Exercices définitifs Ignace n'a pas fait la distinction entre l'essentiel et l'adventice, et si dans leur simplicité ils ont considéré comme un progrès tout ce que l'expérience de leur Père ajouta pendant vingt-cinq ans au livret de Manrèse?

pas trouvé tellement différent de celui de 1522 et que, ayant toujours conservé ces éléments en bonne place dans son œuvre, tant qu'il la perfectionna, il n'eut aucune raison de les rejeter en appendice dans l'édition qu'il présenta à l'approbation de l'Église. De cette conclusion très simple naîtrait le devoir de prendre ce livre tel que son auteur l'a fait, et le soupçon salutaire qu'il y avait peut-être au moins autant d'ascétisme dans l'*Aureus* que de mystique dans l'édition de 1548 et que, dès lors, l'ascétisation de l'*Aureus* pourrait bien n'être qu'une fiction comme l'*Aureus* lui-même.

Je pourrais multiplier les exemples de cette manière bremondienne de consulter et d'utiliser les sources (1).

Ce que j'en ai dit en donne, je crois, suffisamment l'idée. Une question se pose. Où M. Bremond veut-il en venir? Voulait-il faire œuvre d'historien? Je ne le pense pas, car il n'apporte aucun document inédit, il n'exploite que des sources qui sont dans la mémoire des moins initiés, et l'interprétation qu'il en donne ne s'appuie sur aucun fondement historique. Ce qu'il veut, je crois le voir sans aucun doute possible, c'est faire prévaloir son invention toute récente de ce qu'il nomme la prière pure. Les Exercices de saint Ignace sont un document que l'on ne peut avoir contre soi lorsque l'on veut faire accepter une

(1) Un exemple entre mille autres : relisez, pp. [174-182] de la *Vie Spirituelle*, tout ce qu'il dit à propos de la contemplation de la Nativité, sur ce mode d'oraison où l'imagination a beaucoup de part, qui, de son aveu, était particulièrement cher à saint Ignace, et conforme à la plus authentique tradition depuis le moyen-âge. Du commencement à la fin un esprit anime ces lignes et tend à conclure que cette manière de méditer est suspecte, dangereuse, difficile et, somme toute, qu'il faut plutôt en détourner les âmes. Artiste consommé, M. Bremond donne aux citations, même correctes, les valeurs qu'il lui plaît de leur donner : telle recommandation de saint François de Sales valable pour un cas très spécial, car grâce à Dieu nous ne sommes pas tous « tendres es imaginations messéantes », prend tournure de principe général condamnant la pratique des plus grands saints.

doctrine spirituelle. Dût-il les disloquer, en faire un livre incohérent et nul, il se doit de les assimiler.

Les quelques remarques historiques qui précèdent nous l'ont déjà fait soupçonner, l'exégèse et la critique de son étude doctrinale vont achever de le montrer.

*
* *

Pour Ignace, chevalier errant toujours, mais dépris maintenant du goût de l'aventure, « décidé plus que jamais à se distinguer au service de son nouveau Maître, mais ne se reconnaissant plus le droit de choisir lui-même les grandes choses qu'il lui faudra faire, [l'idée fixe sera de] chercher et trouver la volonté de Dieu dans le règlement de sa vie. Idée fixe que notre critique est tenue de ne jamais perdre de vue puisque c'est elle qui met en mouvement toute la machine des Exercices [25] ». Bien qu'il ne procède pas de la critique de la chevalerie errante — ce n'est du moins pas prouvé —, le point central des Exercices, M. Bremond le constate, comme tout le monde, c'est donc l'*élection*.

Ici l'exégèse de M. Bremond s'oriente selon deux tendances opposées : l'une qui nous paraît toute naturelle et qui va commander les pages suivantes s'exprimerait ainsi : Puisque au goût de l'aventure pour elle-même s'est substitué le devoir de choisir ce que Dieu veut pour moi, je dois, pour donner à ma bonne volonté l'aliment voulu par Dieu, chercher de toutes mes forces cette volonté particulière de Dieu. — L'autre tendance, celle qui amènera la conclusion finale, reste sous-jacente, se trahissant par des remarques décourageantes qui affleurent tout au long de l'étude sur l'élection ignatienne et la rendraient illusoire si elles en venaient à prévaloir déjà.

En voici la formule claire : Le goût de l'aventure étant définitivement tombé, il ne reste plus à notre chevalier errant qu'une disposition théocentriste pure parfaitement indifférente à toute forme déterminée d'activité, pourvu

que l'âme trouve son Dieu dans l'adhérence de la prière pure. On peut déjà prévoir, et au cours du développement M. Bremond ne nous le laissera pas perdre de vue, que ceci tuera cela.

Entrons avec lui dans l'étude de la mystique ignatienne de l'élection. Ce qui nous assurera de la volonté de Dieu, disions-nous plus haut, ce sera la *consolation* accompagnant telle résolution envisagée de préférence à telle autre [29-30].

Dès l'abord une confusion nous semble s'être glissée dans la suite des idées de M. Bremond. La marche normale de sa pensée le conduirait à dire ceci : dans cette recherche de la volonté de Dieu qu'est l'élection ignatienne, la réponse ne doit pas venir de nos réflexions, mais elle doit nous être donnée par Dieu lui-même, et ce signe de l'approbation de Dieu, c'est la *consolation*, ce plaisir fortifiant par lequel Dieu nous dit intérieurement : « C'est bien cela. » Cela suppose évidemment, bien que M. Bremond ne le dise pas ou le dise trop faiblement, que l'âme examine les diverses alternatives et les présente au jugement divin; on reconnaît les modes et temps de l'Élection selon les Exercices, rien d'ailleurs n'étant achevé, même dans l'élection la plus soumise au mode rationnel, tant que l'approbation divine n'est pas venue(1). Rien jusqu'ici ne nous déroute, mais voici la confusion que je signalais à l'instant. La consolation réponse de Dieu et critère de sa volonté ne vient pas n'importe quand ni à propos de n'importe quoi. Lorsque saint Ignace dans une contemplation quelconque de la vie de Notre-Seigneur, ou dans une considération plus touchante de la

(1) Approbation qui ne se manifestera pas par « les éclairs, les langues de feu, les voix du ciel », ce qui serait en effet « beaucoup de fracas pour éclairer un ver de terre » [187], mais, à tout le moins, par la conscience d'avoir pesé le pour et le contre avec pureté d'intention et par le calme de notre esprit répondant à l'offrande faite à Dieu de notre élection achevée. Le texte des Exercices ne semble pas suggérer davantage pour le troisième temps de l'élection.

première semaine, nous dit que, la consolation nous venant, nous ne devons pas nous mettre en peine de passer outre mais de rester en paix au contact de Dieu que nous avons trouvé, il ne traite pas du problème de l'élection. Les Exercices étant œuvre de longue haleine et procédant par le moyen de longues et fréquentes oraisons, il nous rappelle là une règle usuelle de la prière, qui lui est commune avec tous les maîtres de l'oraison.

Comment se fait-il que, mentionnant cet avertissement banal, M. Bremond le rattache à la théorie de l'élection? Je pense que tout lecteur attentif se sera posé, comme moi, cette question. D'après ce que j'ai déjà laissé entendre, nous tenons la réponse. Elle est double : M. Bremond ne croit pas à l'élection ; — il est hanté par son idée de la prière pure.

De cette double source nous allons voir sortir une interprétation des Exercices, prétendûment fondée sur le texte même, et radicalement fausse.

Je dois insister sur ce point, non pour faire de la peine à M. Bremond ; j'ai pour lui, il le sait, une déférence affectueuse, mais parce que les droits de la vérité me semblent gravement compromis.

A propos de ce qu'il nomme la mystique ignatienne de l'élection, M. Bremond écrit : « Il nous est d'ailleurs très difficile, non de concevoir, mais de réaliser cette curieuse doctrine. Elle ne manque certes ni de limpidité ni de cohérence, mais nous avons beaucoup de peine à nous mettre dans l'état d'esprit d'Ignace... »

Que l'on relise ces pages de *La Vie Spirituelle* [32-46 et 182-190], on aura l'impression que M. Bremond nous explique ce qu'il n'a lui-même ni clairement conçu ni réalisé, je veux dire ce rapport qui unit consolation et certitude du bon plaisir de Dieu. Il nous apporte à peu près tous les éléments du problème, mais il en mêle d'autres qui lui sont étrangers ; nous voyons par moments les principes de solution se rapprocher, puis quand ils devraient boucler et nous livrer l'explication, ils se déten-

dent, comme si leur rencontre eût été banale, et quand enfin éclate le c.q.f.d. final, nous sommes à peu près dans notre état d'esprit initial, voyant bien quelque chose mais ne distinguant pas très bien.

Comment, en effet, et pourquoi être consolés — et surtout être consolés sensiblement, car M. Bremond ne semble penser qu'à la consolation sensible —, nous assure-t-il que telle détermination actuellement envisagée est bien celle que Dieu veut nous voir prendre? Comment y a-t-il là un signe pratiquement infaillible? Les spirituels de toute école nous disent unanimement : méfiez-vous! se conduire par cette voie c'est s'engager dans la région de l'illuminisme et de l'illusion. Si c'est cela que saint Ignace a dit, c'est à juste titre que l'on a laissé tomber ce point de sa doctrine et que l'on a rationalisé l'élection.

Mais, au vrai, qu'a-t-il dit?

Sur ce point, le *Récit du Pèlerin* (1) et les Exercices, dans leur forme définitive, rendent exactement le même son.

Lorsque saint Ignace était sous l'influence de la consolation produite par la fameuse vision du serpent, il eut une pensée qui sûrement était une tentation diabolique. Il en triompha sans la rattacher alors à la vision. — Un peu plus tard, étant toujours à Manrèse, il reçut une des plus grandes grâces d'oraison de sa vie. « Ce ne fut pas une vision, mais il comprit et connut beaucoup de choses... Et cela se passa de manière à lui laisser une telle lumière dans l'entendement qu'il lui semblait être un autre homme et avoir un autre esprit que celui qu'il avait auparavant. Et cela dura un bon moment; il s'en fut alors s'agenouiller devant une croix qui se trouvait dans les environs, pour rendre grâces à Dieu; et alors il eut cette vision qu'il avait eue souvent, mais qu'il n'avait jamais comprise, à savoir : cette chose, dont il a été parlé plus haut, qui lui semblait fort belle et avait un grand

(1) Pages 57 et 71-72.

nombre d'yeux. Mais il vit bien, se trouvant devant la croix, que cette chose n'avait pas une couleur aussi belle que d'habitude; et il eut une connaissance très claire, avec pleine conformité de la volonté, que c'était le démon... »

Rapprochons ce récit des règles de l'élection et de celles du discernement des esprits.

« Le second temps de l'élection a lieu, lorsque l'âme reçoit beaucoup de lumière et de connaissance, au moyen des consolations *et des désolations* intérieures qu'elle éprouve, et par l'expérience du discernement des esprits. »

Or ce discernement des esprits d'abord nous donne les moyens de reconnaître si nous avons affaire à la désolation ou à la consolation proprement dite et de quelle origine elles procèdent. Cela fait et nous sachant sous l'influence actuelle soit du bon soit du mauvais esprit, nous n'avons plus qu'à constater l'accueil fait par nous à telle et telle détermination proposée. Selon cet accueil et l'expérience s'étant suffisamment renouvelée, nous pourrons avoir une bonne certitude morale de prendre notre décision conformément à la volonté divine.

Comment cela? — En vertu de ce principe déjà connu avant saint Ignace, qu'*un esprit accueille paisiblement ce qui lui est conforme et repousse ce qui lui est contraire* (1), témoin ce fait raconté par sainte Angèle de Foligno. Notre-Seigneur venait de lui dire : « Je t'aime plus qu'aucune qui soit en la vallée de Spolète... » — « En ces paroles, reprend-elle, je commençai fort à douter et lui dit l'âme : Si tu étais l'Esprit-Saint, tu ne me dirais pas cela, car cela ne convient; et je suis fragile, car je pourrais en avoir vaine gloire. Et répondit : Essaie donc si de toutes ces choses tu peux avoir aucune vaine gloire de quoi tu t'exaltes. Et échappe de ces paroles, si tu peux. »

(1) Cf. TERTULLIEN, *De oratione*, c. 12 : « ... Neque enim agnosci potest a Spiritu Sancto spiritus inquinatus : aut tristis a laeto, aut impeditus a libero. Nemo adversarium recipit; nemo nisi comparem suum admittit. »

« Et je commençai et m'efforçai de vouloir avoir vaine gloire pour éprouver si était vrai ce qu'il avait dit et s'il était l'Esprit-Saint... Et je sentais en moi telle humilité, plus que jamais n'avais sentie (1). »

Mais quittons un instant Ignace et ses expériences. Voyons au concret si les règles qu'il a données peuvent s'appliquer à la direction des vocations. Un jeune homme entre en retraite de fin d'études, tout prêt à se donner à la vie parfaite, mais ne sachant si Dieu l'y appelle, ou si l'on préfère, n'ayant pas conscience que le *Si vis* sorte pour lui de sa généralité et vienne le solliciter, lui personnellement. Toutes les questions d'aptitude, d'estime de la vie religieuse, de docilité éventuelle de l'âme sont réglées. Est-il si clair que tout soit alors trouvé ?

« Cette volonté divine, au dire de M. Bremond, avant saint Ignace, on se préoccupait moins de la « trouver » que de l'accomplir... Notre Dieu n'a pas de secrets, ou, pour mieux dire, il ne nous cache rien de ce que nous devons savoir pour notre salut... En de certains cas plus obscurs, on a recours à la sagesse du directeur... » [27]. Mais précisément c'est moi, ce directeur et je l'avoue, devant les questions pressantes de ce jeune philosophe, ma sagesse se trouve courte. Le ferai-je jésuite, dominicain ou fervent père de famille au petit bonheur ou sur des considérations de prudence purement rationnelle?

Que ferai-je donc? En appellerai-je comme M. Bremond à l'expérience pour lui déclarer que la question ne se pose même pas, car « dès le premier jour de la seconde semaine, ou même dès le fondement, l'exercitant, pour peu qu'il ait de bon sens — *sanae mentis* — et à plus forte raison, de cœur, est déjà résolu à mettre ses pas dans les pas du Christ »? [106]

Et si mon retraitant me déclare que son expérience à lui est tout autre et que, pour l'instant, son âme se débat

(1) *Le Livre de la Bienheureuse Sœur Angèle de Foligno...*, Doncœur, p. 60.

dans l'incertitude de la volonté de Dieu, oserai-je lui dire que, sa disposition générale étant bonne, déterminer la voie précise où il doit s'engager est presque une question oiseuse, et lui serai-je d'un grand secours en poursuivant la citation de M. Bremond :

« Après cela, le choix d'un état de vie n'est plus qu'une formalité. Si pour quitter le monde je n'attends plus qu'une claire manifestation de la volonté divine, je me trouve d'ores et déjà en posture d'héroïsme et de sacrifice. Si Dieu ne m'appelle pas à la vie du cloître, je vivrai dans le monde une vie également parfaite, aussi longtemps du moins que je n'aurai pas rétracté l'oblation totale qui termine la contemplation du Règne. Et c'est ainsi que, dès le premier tour de roue, si l'on peut dire, la machine a donné l'essentiel de ce qu'elle peut donner. Le difficile est bien moins de choisir — on l'a déjà fait — que de se démontrer à soi-même que ce choix est bon, à quoi l'on arrive, du reste, non pas toujours sans fatigue et sans ennui, mais à coup sûr, puisqu'enfin il ne s'agit pas de choisir entre le mal et le bien, mais entre deux nuances de bien. Chartreux ou dominicain, on tâche au petit bonheur de fonder « en raison » une décision déjà prise... »

On serait bien aise que M. Bremond, comme La Fontaine, nous dît en français la chose. Car enfin que veut-il dire ?

Que le choix d'un genre de vie est chose indifférente, ou bien que ce choix ne présente jamais aucun doute et n'exige l'emploi d'aucune règle d'élection, étant toujours fait d'avance et spontanément ?

Ce choix serait indifférent ? — Quelle raison *a priori* ou quelle expérience permettent de dire que se faire jésuite ou dominicain ou rester dans le monde sont choses sans conséquence ? Ne voyons-nous pas constamment cette erreur d'aiguillage initial gâcher des vies entières et stériliser ou égarer les meilleures volontés ?

Quant à prétendre que cette question est toujours spon-

tanément résolue d'avance, une nuée de témoins, à to
les degrés de la perfection spirituelle, me crient le co
traire et je les vois tous demander aux règles (1) igr
tiennes ou à des principes analogues la solution de le
doute. Voyaient-elles clairement et spontanément la rou
à suivre cette Mère Javouhey qui fit essai de trois vies re
gieuses différentes et la Vénérable Marie de l'Incarnatio
dont la vie intérieure et l'apostolat nous sont décrits
manière si intéressante par M. Bremond au t. VI de s
Histoire littéraire du Sentiment religieux et sur la vo
tion de laquelle il finit par donner sa langue aux chat
Enfin tout surcroît de lumière était-il superflu à ce P
Jandel qui « depuis longtemps sentait la vocation domi
caine, mais désirait y *croire* (2) » ? Au surplus, s'il y a hé
tation dans l'intelligence, pense-t-on qu'il ne puisse y
avoir, pour l'âme clairement appelée, dans la volonté,
qu'il ne puisse s'engager, au cours d'une retraite, des co
bats terribles où nous n'ayons pas trop de « toutes r
pièces » pour décider notre âme à voir et à faire la volo
de Dieu ? (3)

(1) Les mystiques, dit M. Bremond [186], « nous dispensent de *c*
cher la volonté de Dieu ». — Lesquels? Bien que l'on fasse semb
de nous le dire, on ne nous le dit pas. — Saint Bernard répo
« *Formidolosa scrutatio majestatis : at voluntatis tam tuta quam p*
(*in Cantica*, serm. 62, n. 5. P. L. 183, 1078 B). — C'est par le discer
ment des esprits que saint Bernardin de Sienne, qui a tout un A
sur les inspirations, distingue celles qu'il faut suivre et celles q
faut abandonner; c'est par le discernement des esprits que Rich
de Saint-Victor (*in Cantica*, cp. XVII. P. L. 196, 455-458), veut que r
démêlions lorsque la pensée d'une action nous vient, entre les r
de l'ennemi, les mouvements de la chair et les suggestions du Sa
Esprit. Et la consolation tient dans ses pages une place de choix

(2) *Vie du Révérendissime Père Alexandre-Vincent Jandel*, par le P. I
CINTHE-MARIE CORMIER, O. P., p. 65, Paris, Poussielgue, 1890.

(3) « Quoi qu'il en soit, dit M. Bremond [88-89], je voudrais
pouvoir faire appel à l'expérience personnelle de ceux qui ont s
les Exercices, et dans les conditions voulues par Ignace, c'est-à-
pendant trente jours. »

Le dirai-je? Ce rappel plusieurs fois répété d'une expérience

Ce que je ferai donc, le voici : pour que mon retraitant et moi-même, qui le dirige, voyions clair, je lui conseillerai d'exposer les décisions contraires de vie religieuse et de carrière dans le monde aux influences de la consolation et de la désolation.

fut sienne me blesse toujours comme une fausse note. Mais continuons : « Rude affaire, certes, eh ! comme toute conversion du mal au bien ou du bien au mieux, mais non comme une argumentation scolastique ; « engrenage » si l'on veut, mais de touches concrètes, et non pas de syllogismes ; lutte sans merci, mais avec l'ennui ou la lâcheté, mais avec l'ange ou avec Dieu, et non pas avec un maître d'escrime philosophique. Que votre raison se tienne bien, nous avait-on dit ; c'est à elle que nous portons le défi. Qu'elle se prépare à un beau duel. Et naïve, plus flattée encore qu'épouvantée, elle avait aiguisé sa lance, l'œil allumé, le geste prêt, bien décidée à faire feu de tous ses avantages, à n'avouer sa défaite que lorsque, au dernier jour de la dernière semaine, elle ne serait plus, tel saint Sébastien, qu'un hérissement de flèches. Et elle s'écroulera en effet, mais dès la première heure du premier jour, accablée sous une avalanche d'axiomes. *Principium seu Fundamentum* : *Homo creatus est*... Eh ! juste ciel ! qui a jamais douté de cela, parmi les jeunes chrétiens intelligents, ou, tout simplement, sensés, qui ont accepté de se recueillir pendant trente jours ! Mais admettons qu'il nous ait fallu dix minutes de réflexion ou une heure — suivant les climats — pour reconnaître que du fait incontestable de la création suit logiquement pour la créature raisonnable le devoir de l' « indifférence » ; riches de cette conclusion, notre raison raisonnante n'aura plus dès lors rien à faire... » Tout cela est sans doute très amusant, mais à qui s'adressent ces plaisanteries ? — Ne vous en déplaise, c'est à saint Ignace lui-même, car le Fondement sous cette forme est bien de lui et, avant qu'il y ait eu à proprement parler des Jésuites, il l'avait inséré en bonne place dans les Exercices qu'il donnait déjà à un grand nombre de retraitants.

La méprise signalée est donc bien le fait de saint Ignace. Cela seul devrait donner à réfléchir, mais une psychologie, même rudimentaire, ne nous avertit-elle pas qu'une vérité qui ramasse de telles conséquences ne doit pas être regardée seulement à la volée ?

Même note à propos des trois temps de l'élection [189]. M. Bremond écrit : « Et puis, de bonne foi, le seul fait de vouloir choisir ne prouve-t-il pas que j'ai déjà choisi ?... Reste sans doute la question de savoir si nous devons choisir aussi la pauvreté réelle, la chasteté, l'obéissance religieuse. Mais si, d'ailleurs, on se trouve libre, cette question se pose-t-elle vraiment ? Après avoir contemplé la pauvreté réelle de ce roi dont il veut suivre les traces, un prébendé ne pen-

Perplexités de l'intelligence, s'il y en a, hésitations de la volonté seront soumises à cette épreuve. Aux actions de grâces de ses communions les plus ferventes, aux moments où la consolation remplit son âme, qu'il se figure la vie religieuse et puis la vie chrétienne dans le monde; qu'il veuille bien noter aussi l'accueil fait à ces pensées lorsqu'elles se présentent à lui, dans la désolation. Chaque esprit, avons-nous dit, accueille ce qui lui est conforme et rejette ce qui lui est opposé. Chez tel jeune homme ayant d'ailleurs les aptitudes voulues pour la vie religieuse et assez docile pour y entrer sur un mot de son directeur, la consolation accueille régulièrement la pensée de la vie chrétienne dans le monde et ne s'intéresse pas à la vie religieuse; bien plus, il arrive que la désolation fasse naître la pensée de la vie religieuse. J'ose croire que saint Ignace lui dirait : « Dieu vous appelle à la vie chrétienne dans le monde. » Le cas est-il chimérique? — sans mettre en avant des expériences personnelles, j'ai lu que ce fut celui du Docteur Boissarie (1).

... Mais peut-être enfoncé-je une porte ouverte. N'est-ce pas précisément ce que voulait dire M. Bremond quand il écrivait : « La consolation n'est pas à proprement parler et en soi lumière. Elle n'est par essence que plaisir, mais un plaisir qui, dans les conditions où il se produit, bien qu'il n'apprenne rien à celui qui le reçoit, lui indique la résolution qu'il doit prendre. Reflet obscur que nous devons relier à la lumière d'où il émane; signe que nous rendons lumineux en l'interprétant »? [32]

Si, par ces paroles, M. Bremond voulait dire ce que je

chera-t-il pas de lui-même vers le choix le plus héroïque, et d'un tel élan que seule une manifestation extraordinaire de la volonté divine l'obligerait à garder sa prébende? » — Oh! l'heureux homme que M. Bremond qui en moins d'un quart d'heure, sous un climat heureux, est capable d'envisager toutes les conséquences du Fondement et du Règne, de les accepter et de les appliquer à sa vie!

(1) *Le Docteur Boissarie*, par le P. A. Van den Brule, pp. 17-21. Paris, de Gigord, 1919.

viens de développer, il me semble qu'il eût dû faire grand cas de l'élection ignatienne et, par suite, magnifier, à la suite du P. de Grandmaison, l'architecture de la seconde semaine comme merveilleusement propre à mettre l'âme dans les dispositions requises pour entendre la voix de Dieu et s'y soumettre : intelligence, volonté et cœur.

Dans cette perspective, en effet, il n'est plus du tout indifférent de prendre en main, au lieu du livret d'Ignace, le *Combat spirituel* ou l'*Itinerarium* ou l'*Imitation*, et, supposé que l'on ait saisi les *Exercices*, de mettre ses diverses pièces dans n'importe quel ordre (1).

Tout ici, qu'on le veuille ou non, et dès les premières formes des Exercices, se trouve déterminé en détail. Je renonce à l'expliquer mieux que le P. de Grandmaison :

« Ce monument admirable possède un axe, et s'en écarter à droite ou à gauche c'est s'exposer à en fausser les proportions et à manquer le point d'où se révèle son merveilleux équilibre.

« L'axe, c'est la marche, ou plutôt l'ascension, hardie et prudente à la fois, du pèlerin que Dieu, selon toute apparence, appelle à « monter plus haut », jusqu'à la cime où il daigne choisir ses apôtres... Il ne s'agit en effet de rien de moins que d'amener librement un homme richement

(1) Le livre est indifférent! l'ordre des Exercices est indifférent! C'est l'avis de M. Bremond. — L'Encyclique *Mens nostra* dit : « Inter omnes Exercitiorum spiritualium methodos... unam prae caeteris primas semper tulisse... ; aptissima partium coagmentatio ; mirabilis ac lucidus ordo... » — Prenez n'importe quoi. — Tous les mystiques ici n'approuvent pas : « Cum enim omnes meditationes spirituales utiles sint, talis tamen est modus earum ut diverso, imo etiam interdum contrario modo aedificent et nunc illae, nunc istae melius conveniant et menti sapiant. Sic affectam mentem aedificant istae et sic affectam aedificant aliae. Cordis vero consolatio et spiritualis refectio Dei quidem donum est, sed cooperari te oportet huic dono et prudenter in eo exerceri. Hujus enim refectionis Deus auctor et largitor est; homo vero minister et coquus, ut vel bene sibi, vel male parare possit. » Richard de Saint-Victor, *Explicatio in Cantica*, cp. 33, P. L. 196, 499-500. — Le cuisinier a quelquefois son importance.

doué pour influencer ses frères, un « vase d'élection », à distinguer, à discerner, de ses contrefaçons diaboliques et de ses échos humains, l'appel intime, suave et profond du Saint-Esprit... »

Après avoir rappelé la purification préalable de la première semaine, le P. de Grandmaison continue : « Le pèlerin est invité à contempler la vie parfaite, apostolique, dans son exemplaire divin : la vie du Christ Jésus. Une parabole l'achemine vers ce sommet. » — On a reconnu la contemplation du Règne. — « Suit, entrelacée et mariée avec un art accompli, une double série d'*Exercices* destinés, les uns à révéler, dans les mystères de l'Enfance du Christ, les conditions essentielles de la vie apostolique, les autres à conforter, à redresser, s'il le faut, et à assouplir chacune des facultés qu'il s'agit de rendre dociles à Dieu. » — Ici nous est rappelé le but très précis des contemplations de l'Incarnation, de la Nativité, de la Présentation, de l'épisode de Jésus au Temple. Je note, ce qui souligne l'intention minutieuse de l'Auteur des Exercices, l'interversion voulue des scènes de la vie cachée et de Jésus au Temple, ainsi que la place précise assignée à la contemplation des adieux de Jésus à sa sainte Mère au début de sa vie publique.

« En même temps que ces grandes leçons, incarnées dans ces grands exemples, révéleront peu à peu au pèlerin le programme sommaire de l'apostolat et l'affectionneront au Maître des apôtres, une série d'*Exercices* spécialement rédigés dans ce but sollicitera ses facultés... (fournissant) à chacune son aliment propre. A l'*intelligence*; et ce sera l'étude approfondie des deux méthodes, des deux tactiques où se résume le combat spirituel. Cet exercice se coulera dans le cadre classique des deux Royaumes ou des deux Cités (le soldat qui rédige les *Exercices* écrit : les *Deux Étendards*). Ce qui est bien plus remarquable, c'est que les tactiques contradictoires, celles du mauvais chef et celle du « Christ Notre-Seigneur, suprême Capitaine des bons », visent non l'homme en

général, ni même le chrétien ordinaire aux prises avec les séductions des sens et les passions communes, mais le candidat à la vie apostolique... La *volonté* est ensuite exercée au moyen d'une ingénieuse parabole qui permet au retraitant de mesurer la générosité de ses dispositions, tout en lui fournissant l'occasion, en fin d'exercice, de s'affronter à la tentation elle-même, moyennant une offensive spirituelle du style le plus hardi (Exercice *de trois classes d'hommes* et *Notandum*). Enfin le *cœur* a son tour, et les préférences du Christ manifestées par sa libre acceptation du mode de rédemption le plus douloureux sont vivement rappelées et ardemment savourées, l'obstacle capital à cette heure étant l'horreur naturelle des facultés affectives en face des sacrifices qu'implique ou appelle la vie d'apôtre (Exercice *des trois modes d'humilité*). »

Vient alors l'*élection*. Puis, « l'élection dûment faite, la suite des Exercices, encore très considérable en nombre et en importance, ne va qu'à confirmer l'élu par la contemplation des mystères douloureux; à baigner sa vocation dans une atmosphère de calme et pure joie spirituelle, à l'acheminer enfin, par les voies classiques, vers l'union divine habituelle et l'amitié avec Dieu, où se résume toute religion en esprit et en vérité ».

Remarque-t-on cette division tripartite, très neuve au temps de saint Ignace : ce ne sont plus nos trois puissances, classiques dans l'École et par où l'âme se montre *image de la Trinité*, la *mémoire*, l'*intelligence* et la *volonté*, mais nous voyons apparaître un autre ternaire : intelligence, volonté et *cœur*.

Dans la psychologie usuelle de cette époque, après l'intelligence éclairée et la volonté sommée de vouloir, ce qui a eu lieu de par les deux *Étendards* et les *trois binaires*, avec la terrible note qui, sous peine de lâcheté, nous force à demander ce qui précisément nous répugne mortellement, il semble que tout soit dit. Pour Ignace, rien n'est dit si le cœur n'est pas conquis. Il souligne alors l'enseignement du Règne et le rend dix fois plus entraî-

nant en nous faisant opter pour le parti le plus coûteux parce que et uniquement parce que notre divin Maître l'a fait.

Peut-on raisonnablement prétendre que celui qui a construit cette méthode si précise ne tient nullement ou ne s'attache que par une tenace illusion d'auteur à l'ordre des exercices prescrits et que dans sa pensée vraie, pourvu que l'on ait de façon quelconque « trouvé Dieu », il n'y ait plus rien à faire ni rien à attendre?

Il faut, pour le prétendre, regarder le problème de l'élection comme un faux problème — pauvre Ignace qui s'attardait à y croire! — et le livre des Exercices, comme un manuel uniquement fait pour initier les âmes à la prière pure, c'est-à-dire à l'adhérence toute simple de l'âme à Dieu [108].

Il paraît que, avant la guerre, des primeurs de provenance Jersyaise, du fait de cette origine, se trouvaient dépréciées sur certain marché et que l'on voyait alors sur les quais de Saint-Hélier des barils de pommes de terre portant insolemment l'inscription : « *Not from Jersey.* »

Avouerai-je que cette anecdote me revient en mémoire en lisant la note mise par M. Bremond en tête de son étude sur saint Ignace et les Exercices : « Le travail qu'on va lire n'est aucunement commandé par mon étude *Ascèse et Prière* et par mes deux volumes : *La métaphysique des Saints* »? — *Transeat*, dirai-je, ce qui se traduit librement : « Je n'en crois rien. » Mais quoi qu'il en soit de cette dépendance ou de cette indépendance, j'affirme que l'étude présente me rejette impérieusement sur *Ascèse et Prière* et sur la *Métaphysique des Saints*.

Mieux inspiré, tout en l'étant fort mal, dans *Ascèse et Prière*, M. Bremond ne vit dans les Exercices qu'une méthode d'ascèse et nullement d'oraison parce que ce travail de l'âme sur elle-même pour se résoudre à voir et à faire la volonté de Dieu lui apparut comme très différent de la simple adhérence à Dieu qui seule pour lui est prière; — du jour où l'importance capitale de l'élection

ignatienne fut méconnue par lui au profit de la prière unitive, il ne vit plus dans les Exercices, contre toute évidence, contre tout ce qu'il y avait toujours découvert lui-même jusque-là, qu'une introduction à la « prière pure ».

Et si l'on recherche la raison de ce radical, « tout ou rien », c'est dans le concept de la prière qui court tout du long de la *Métaphysique des Saints* et en informe chacune des pages, qu'on la trouvera.

Si M. Bremond se fût réellement tenu à l'interprétation de sa pensée que propose bénignement le théologien cité par lui [90], il n'eût pas été réduit à expulser du livre d'Ignace des méditations si évidemment œuvre d'une raison pratique éclairée par la foi vive et animée d'amour, puisqu'une telle méditation est formellement oraison et prière, mais il ne s'y tient pas et ne pouvait s'y tenir sans renier la théorie qu'il inaugure dans ses deux volumes de la *Métaphysique des Saints*.

Beaucoup n'y ont vu qu'une préférence, excessive peut-être mais en somme plausible et pouvant faire matière à discussion, de l'oraison passive à l'oraison active et discursive. Le défaut du livre, si défaut il y a, ne serait que de l'ordre de l'exagération. A mon avis le jugement à porter sur la théorie de la prière proposée dans ces deux volumes est tout autre : le défaut qui les dépare est de l'ordre non de l'exagération, mais de l'*erreur pure et simple*.

Puisque je prétends que de cette « métaphysique de la prière » découle l'interprétation fausse des Exercices donnée par M. Bremond, il me faut, aussi brièvement et schématiquement que possible, la caractériser et la critiquer.

Voici ce schéma :

La *Métaphysique des Saints* a pour but de nous donner l'idée vraie des relations de l'âme avec Dieu dans l'acte religieux par excellence qui est la prière.

Or, la notion la plus pure de cet acte religieux c'est l'u-

nion ; et plus cette union est intime et purement divine, plus elle est elle-même, c'est-à-dire prière. *Ipso facto*, en vertu de ce principe :

1°) il faut entendre cette union dans le sens d'*union passive* ; en effet, tous les *actes du sujet* dans l'union sont autre chose que cette union même, ils constituent une sorte de corps étranger interposé ; ils s'opposent à la *pureté* de la prière.

2°) Il s'ensuit encore nécessairement que la prière parfaite consiste beaucoup moins dans les actes que dans des *états*, car les états sont exempts de cette activité parasite, étrangère à l'essence de la prière.

3°) Les *actes même de Dieu*, c'est-à-dire ces motions spéciales, aidant à tel acte de vertu ou nous intimant telle préférence divine, ne sont pas de l'essence de l'union, ils ne sont pas elle ; or cela c'est la *grâce actuelle* ; la théologie de la prière sera donc purement celle de la *grâce sanctifiante* et nullement celle de la grâce actuelle.

4°) D'où, comme conclusion, le *panmysticisme*, c'est-à-dire que pour l'âme en état de grâce (et il ne peut s'agir que d'elle, puisque nous sommes dans le royaume de la grâce sanctifiante) l'essence de la prière consiste à adhérer à Dieu en elle, ou mieux à *être possédée* par Dieu qui est en elle.

De cette série de déductions, résulte une *définition réelle* de la prière d'où seront exclus tous les éléments qui ne sont pas cette *union passivement reçue par l'âme*, c'est-à-dire : la méditation, la demande, les actes des vertus, les résolutions, les impressions et surtout les efforts de sensibilité, les affections et les consolations.

Tout cela peut se résumer en deux mots : exclure le *faire* et le *panhédonisme*.

Un seul acte peut être admis dans la prière, celui qui est l'introduction et comme la provocation à l'*état* d'union : *la volonté de se mettre en prière*.

Cette définition emporte des conséquences dont voici les plus importantes à notre point de vue :

1°) Aucune des *méthodes* des Exercices de saint Ignace n'est une méthode de prière.

2°) Prescrire à quelqu'un de prier selon ces méthodes revient donc à lui ordonner de *prier sans prier*.

3°) D'ailleurs aucun pouvoir au monde ne peut prescrire un *mode* de prier. On peut bien nous dire : tel temps sera consacré à la prière, mais non : vous l'emploierez de telle manière. En effet, ordonner un mode particulier d'activité est contraire à l'essence même de la prière.

Que penser de cette théorie?

Tout se déduit d'une *définition de la prière*; et comme on s'est efforcé de faire que cette définition ne soit pas seulement verbale ou même logique, mais *réelle*, la déduction se présente comme vraiment métaphysique. Dès lors, comme pour toute construction métaphysique, il suffit de faire porter la critique sur le point capital, sur la définition ou notion d'où tout dérive.

Tout le vice de la construction métaphysique de M. Bremond, toutes les erreurs dans l'interprétation des auteurs allégués, viennent de ce que la définition de départ a été mal faite. Elle est entachée de ce que William James appelle l'*intellectualisme vicieux*, et qu'il définit : « l'habitude de supposer qu'un concept exclut de toute réalité conçue par son moyen tout ce qui n'est pas inclus dans la définition de ce concept (1) ».

La couleur en soi n'est pas nécessairement rouge ou verte ou d'une autre nuance particulière. En conclurai-je que le rouge ou le vert comme tels ne sont pas des couleurs? et poursuivrai-je la réalisation d'une couleur excluant en bloc toutes les nuances concevables? (2)

(1) *Philosophie de l'Expérience*, p. 100.

(2) « Les théologiens de la prière, partant du texte classique de saint Paul (I Tim., II, 1), distinguent quatre espèces de prière : « Demandes, oraisons, supplications, actions de grâces »; chacune d'elles est une vraie prière; cette remarque très simple suffit à dissiper la confusion. La prière, nous dit-on, « n'est pas nécessairement demande de secours »; sans doute, de même qu'elle n'est pas néces-

Admettant donc — ce qui même n'est pas exact, car il y a prière sans union chez le pécheur — que l'adhérence à Dieu soit essentielle à toute prière, en soit l'âme, de telle sorte même que l'on puisse, sans détruire la prière, en distraire tous les autres éléments, il ne résulte nullement que ces autres éléments ne soient pas, eux aussi, lorsqu'ils sont informés par l'union à Dieu, réellement et formellement prière.

Le bon sens philosophique et son grand interprète saint Thomas ont fait, il y a beau temps, justice de ce paralogisme.

Ne peut-on pas dire de tous les objets où l'on distingue, en quelque manière que ce soit, matière et forme, ce que saint Thomas affirmait des êtres de la nature : Dans ces objets ce n'est pas la forme seule que représente le concept, mais tout le bloc, forme et matière, dans sa généralité? (1)

A défaut de cette raison philosophique élémentaire, comment les conséquences théologiques et même pratiques de sa pseudo-métaphysique n'ont-elles pas averti M. Bremond qu'il faisait fausse route? S'est-il rendu compte qu'on n'arriverait point, à moins d'infliger à sa théorie un gauchissement mortel, à enfermer sous sa définition la prière du pécheur et la prière par excellence : l'oraison dominicale elle-même? Cette déviation fondamentale fausse toutes les perspectives de ses deux derniers volumes, au point de les rendre impossibles à redresser. Les auteurs qu'il approuve aussi bien que ceux qu'il rejette sont interprétés à contre sens : favorables à l'oraison passive et au repos en Dieu, ils sont déclarés à tort tenants de la prière pure, car de ce qu'ils ont des préférences, même exagérées ou exclusives, pour la contem-

sairement action de grâces; mais demandes de secours et actions de grâces sont des prières. Tout de même, toute fleur n'est pas nécessairement une violette, et pourtant les violettes sont des fleurs ». (J. Lebreton, *Études*, 5 février 1929, p. 291.)

(1) S. Thomas, I, q. 85, art. 1, ad 2^m.

plation, il ne suit nullement que ce soit en vertu du concept de la prière élaboré par M. Bremond : plusieurs ont des fléchissements que, d'après ses sympathies, M. Bremond excuse ou condamne, mais qui seraient d'impardonnables infidélités à la doctrine s'ils la tenaient vraiment.

Quant aux spirituels qui suivent les voies communes et traditionnelles, et que M. Bremond ne juge pas assez grands docteurs pour les ranger de force dans le camp de la prière pure, ce ne sont plus que des ascéticistes et des panhédonistes.

Si j'ai vu juste, l'étude sur saint Ignace et les Exercices est faussée d'un bout à l'autre par la théorie de la prière pure, et c'est pitié que tant d'aperçus intéressants, de remarques profondes et fécondes, notamment sur le rôle de la consolation dans le discernement des esprits et l'élection, soient rendus suspects et dangereux par le principe directeur qui les domine et les anime (1).

G. Picard, S. J.

(1) Si ces pages n'avaient pas été écrites avant l'Encyclique *Mens nostra* du 20 décembre 1929, mon travail aurait pu se borner à mettre en face des assertions principales de M. Bremond ce que le document pontifical dit des Exercices de saint Ignace.

Le Cantique Spirituel interpolé

6. — Les doublets du « Borrador »

Qui désire aujourd'hui noter les éléments de l'histoir littéraire du *Cantique Spirituel* se voit contraint d'exami ner de près les vingt-six témoins survivants du travail d saint Jean de la Croix.

Le premier effort pour y tendre est la confrontation de dix-neuf manuscrits et des sept imprimés énoncés ci-après avec les sigles qui les désignent :

D'abord les manuscrits :

V désigne le ms. 6 des archives des Carmélites de Valladolid
C — 7 — — —
D — 17.558 de la Biblioteca Nacional de Madrid
F — 8.795 — —
J — 12.411 — —
K — 8.654 — —
P — 18.160 — —
X — 6.624 — —
Z — 8.492 — —
G — *del Sacro Monte* de Grenade;
H — des Carmélites de Bujalance;
L — — Loeches;
N désigne le ms. des Carmélites de Jaén;
W — — d'Avila;
Q — des Carmes de Ségovie;
S — — Burgos;
T — — d'Albe de Tormes;
M^1 désigne le texte courant du ms. des Carmélites de Sanlúca de Barrameda dit *borrador*
M^2 désigne les surcharges du même ms.

Voici maintenant les imprimés :

— *j* désigne les premiers fragments imprimés du *Cantique Spirituel*. Le premier historiographe général des Déchaussés, le Père José de Jesús-Maria (Quiroga), fait approuver en 1617 à Alcala un traité de spiritualité intitulé : *Subida del alma a Dios y entrada en el paraiso*; — et le 2 avril 1625 à Tolède une biographie intitulée : *Historia de la Vida y virtudes del V. P. F. Juan de la Cruz.* Ces deux ouvrages donnent, plusieurs années avant la première édition espagnole du *Cantique Spirituel* (1627) un texte évidemment tiré de quelque manuscrit. Les fragments qui nous intéressent se lisent — dans la *Subida* au deuxième volume, pages : 81-83, 320, 321, 322-323, 354, 362, 368, 369-372, 393-396, 452, 461-462, 496, 497, 498-499, 514-516; — et dans la *Historia* aux pages : 106-107, 107, 112-113, 113-114, 182, 187, 190-193, 193, 324-325, 424-425, 497-499, 515, 566, 568, 570-576, 584, 759, 765, 769, 809.

— *e* désigne la première édition espagnole du *Cantique Spirituel*. Elle a pour titre : *Declaración de las canciones que tratan del ejercicio de amor entre el alma y el esposo Christo, en la qual se tocan y declaran algunos puntos y effetos de oración. Por el venerable Padre Fray Juan de la Cruz, primer Descalzo de la Reforma de Nuestra Señora del Carmen. A peticion de la Venerable Madre Aña de Jesus, siendo Priora de las Descalzas Carmelitas de S. Joseph de Granada año de 1584 en Bruselas en casa de Godefredo Schœvarts 1627.*

— *i* désigne la première édition officielle du *Cantique*, datée de Madrid 1630, réimprimée jusqu'en 1701. Elle a pour titre : *Obras del Venerable i mistico dotor F. Joan de la Cruz Primer Descalzo i Padre de la Reforma de N. Sª del Carmen dedicadas al Serenissimo Sr Infante Cardenal Arçobispo de Toledo Don Fernando año de 1630 con privilegio en Madrid en casa la viuda de Madrigal.*

— ε désigne la deuxième édition officielle du *Cantique*, parue à Séville en 1703, et réimprimée jusqu'en 1853. Elle

a pour titre : *Obras espirituales que encaminan a una alma a la mas perfecta union con Dios en transformacion de amor por el extatico y Sublime Doctor Mystico el beato Padre San Juan de la Cruz primer padre de la Reforma de Nuestra Señora de el Carmen y Compañero de la Seraphica Doctora y Madre Santa Theresa de Jesus en la fundacion de la dicha Reforma consagradas por mano de el glorioso e inclito Patriarcha Señor San Joseph al Rey Soberano de la gloria Jesu Cristo Nuestro Redemptor impression duodecima con licencia en Sevilla por Francisco de Leefdael, en la Ballestilla, 1703 años.*

— η désigne le troisième *Cantique Spirituel* officiellement présenté au public aux pages 159-369 du deuxième volume de l'*Edición Crítica*, parue à Tolède en 1912 sous ce titre : *Obras del mistico Doctor San Juan de la Cruz. Edición crítica y la más correcta y completa de las publicadas hasta hoy con introducciones y notas del Padre Gerardo de San Juan de la Cruz Carmelita Descalzo, Toledo, Pelaez, 1912.*

— *u* désigne la première édition en langue étrangère du Cantique Spirituel, la traduction française imprimée dès 1622, cinq ans avant l'édition princeps espagnole, avec l'approbation de la Sorbonne. Elle a pour titre : *Cantique d'amour divin entre Jésus-Christ et l'âme dévote composé en espagnol par le B. Père Jean de la Croix premier Religieux de l'Ordre des Carmes deschaussez et Coadjuteur de la Saincte Mère Tereze. Traduit par M. René Gaultier Conseiller d'Etat. A Paris chez Adrian Taupinart rüe Saint Jacques a la Sphere M. DC. XXII avec privilège du Roy.*

— *o* désigne la traduction italienne du même Cantique Spirituel, approuvée dès le 9 décembre 1626, deux mois avant que soit donnée l'approbation de l'édition princeps (8 février 1627). C'est dire qu'elle représente, tout comme la traduction française, une copie manuscrite du *Cantique Spirituel*, et en a l'intérêt. Voici son titre : *Opere spirituali che conducono l'anima alla perfetta unione con Dio composte dal ven. P. F. Giovanni della Croce Primo*

Scalzo della Riforma del Carmine e Coadjutore della Santa Vergine Teresa Fondatrice di essa con un breve sommario della vita dell' Autore e alcuni Discorsi del P. F. Diego di Giesù di detto Ordine, Priore del Convento di Toledo sopra le dette opere Tradotte dalla Spagnuola in questa nostra Lingua Italiana dal P. Fr. Alessandro di S. Francesco Definitore Generale della Congregatione d'Italia de' medesimi Scalzi In Roma Appresso Francesco Corbelletti MDCXXVII.

Si donc, laissant à présent de côté la suscription et le nom propre du premier feuillet du manuscrit de Sanlúcar, nous prenons garde à toutes les autres surcharges du *borrador* et cherchons leur trace dans les vingt-six témoins susmentionnés, nous obtenons six genres de formules ou six cas distincts :

— 1° une cinquantaine de fois nous obtenons, contre une leçon M^1, une leçon M^2 présentée par tous les autres documents ensemble. C'est dire qu'une cinquantaine de leçons M^2, ou de surcharges, corrigent, conformément au texte commun, des erreurs du copiste du manuscrit de Sanlúcar, et transforment : — tome 1, pp. 10, 21, 32 *triste* en *tras ti*; — p. 22 *escogido* en *escondido*; — p. 34 *desasirme de ti* en *arsime a ti*; — p. 95 *su* en *tu*; — p. 108 *postrimeras* en *postrimerias*; — p. 119 *dignidad* en *divinidad*; — p. 119 *ta el* en *tal*; — p. 124 *quedase* en *quedarse*; — p. 138 *espera ella* en *es para ella*; — p. 150 *subida* en *substancia*; — p. 156 *mij* en *mi*; — p. 161 *a la* en *el*; — p. 169 *fue* en *fui*; — p. 172 *cacallada* en *callada*; — p. 179 *eun* en *un*; — p. 192 *infunden* en *infunde*; — p. 194 *de es pues* en *despues*; — p. 119 *labar* en *alabar*; — p. 220 *vio* en *bevio*; — p. 222 *por* en *porque*; — p. 232 *cuen* en *cuenta*; — tome 2, p. 3 *aque* en *aquí*; — p. 55 *me Dios* en *medios*; — p. 59 *espirar* en *aspirar*; — p. 59 *sarmaticas* en *aromaticas*; — p. 101 *mundo* en *muro*; — p. 135 *amas* en *ama*; — p. 135 *que la* en *cuya*. Ailleurs ce sont des mots en trop : — tome 1, p. 27 : *dentro de nosotros*; — p. 67 *de ellos*; — p. 119 *a vezes*; — p. 133 *y cantar*; —

p. 148 *en*; — p. 153 *el*; — p. 194 *se*; — tome 2, p. 40 *la quantes*; — p. 46 *que*; — p. 53 *la*; ou bien ce sont des mots en moins : — tome 1, p. 32 *Como*; — p. 91 *i*; — p. 221 *el*; — tome 2, p. 51 *para lo*. Ces cinquante rectifications méritent évidemment d'être dites *enmiendas*.

— 2° une douzaine de fois nous trouvons en M^2 des mots ou des fragments inconnus à tous les autres documents ensemble; par exemple : — tome 1, p. 225 *porque el acto siempre tiene consigo estas formas*; — p. 226 *ya por aquellos habitos naturales*... etc...; — tome 2, p. 22 *fulcite*; — p. 30 *cuando... flaco*... etc...; — p. 47 *si algunos quedan*; — p. 47 *estando mas*... etc...; — p. 55 *sabroso*; — p. 71 *espiritual de cuyas propiedades*... etc...; — p. 71 *esposo mención del dicho*; — p. 137 *fulcite me floribus*; — p. 146 *añq como avemos dicho en sba no se le añade nada* — p. 155 *en la fruicion*. C'est dire que ces douze leçons M^2 sont sans nul doute des *adiciones*, dues à la seconde main, responsable des surcharges.

— 3° une trentaine de fois nous trouvons en M^2 des mots ou des fragments uniquement retrouvés dans les onze documents *NPJQSTXWZεη*; par exemple : — tome 1, p. 57 *de virtudes*; — p. 60 *y plantas*; — p. 62 *y dice adelante*; — p. 91 *y para dar más a entender el rigor de esta fragil vida dice luego*; — p. 94 *dolencia*; — p. 95 *al amado*; — p. 95 *al (robo)*; — p. 96 *el alma*; — p. 101 *pues*; — p. 101 *como queda dicho*; — p. 108 *al descubierto y desnudo el oro*; — p. 148 *al (alma)*; — p. 224 *en el alma*; — tome 2, p. 33 *lo qual (es) entrar(la) mas en s(u) (a)mor*; — p. 35 *el cabello della*; — p. 58 *del y de ella*; — p. 69 *el y*; — p. 70 *y en la meditacion*; — p. 71 *y assi pienso*... etc...; — p. 72 *cuando*; — p. 74 *de las flores*; — p. 96 *y con san pab.*; — p. 97 *y así el deseo que tiene de ver a Dios es sin pena*; — p. 102 *y que de hecho impide* — p. 120 *ni se junta con otras aves*; — p. 123 *quietud*; — p. 132 *así*; — p. 140 *conocer*. Ces vingt-huit surcharges pourront encore passer pour des *adiciones* dues à la seconde main du *borrador* dès qu'il sera prouvé que la

témoin M^2 est antérieur aux onze témoins *NPJQSTWXZ*εη, donc a pu leur transmettre et non leur emprunter.

— 4° plus d'une vingtaine de fois nous trouvons en M^2 des mots ou des fragments qui reparaissent, plus ou moins développés, dans les onze témoins précités, par exemple : — tome 1, p. 191 *mille clypei*; — p. 225 *aunque ya estos...*; — tome 2, p. 7 *esto es lo...*; — p. 13 *a dos sr.*; — p. 45 *omni habenti...*; — p. 51 *porque dice...*; — p. 57 *la causa...*; — p. 75 *ordinario...*; — p. 76 *porque mediante...*; — p. 100 *la propiedad...*; — p. 101 *y así no...*; — p. 128 *como aunque...*; — p. 134 *vadam...*; — p. 139 *ut possitis...*; — p. 148 *venter ejus...*; — p. 151 *porque el fin*; — p. 152 *calculum*; — p. 152 *aunque es verdad*; — p. 153 *y asi ama*; — p. 154 *y irlo*; — p. 154 *y no quiero*; — p. 156 *la predestinacion*. Ces vingt-deux surcharges pourront s'ajouter aux vingt-huit précédentes, aux douze antérieurement nommées, pour élever jusqu'à soixante-deux le nombre des *adiciones* imputables à la seconde main du *borrador*.

Mais si nous accordons facilement à ce reviseur une cinquantaine de corrections (*enmiendas*) et une soixantaine de notes ajoutées tôt ou tard (*adiciones*) (1), il ne nous paraît pas possible de lui concéder davantage, à raison même des 5° et 6° qui suivent :

— 5° nous rencontrons trente et une fois en M^2 des mots ou des fragments mis à la place de mots ou de fragments communément reçus par les témoins *eVCDu*, M^1 :

	M^2	*eVCDu*, M^1
) tome 1, p. 48	*es pues* tanto	*pues es* tanto
) p. 61	consideracion *es a saber que*	consideracion *de que*
) p. 72	*tanto más* le crece	*más* le crece
) p. 82	se le *descubre*	se le *encubre*
) p. 94	en *dolencia* de amor	en *enfermedad* de amor
) p. 95	*al* robo que robó	*el* robo que robó
) p. 96	*sin* posesión	*sin su* posesión
) p. 97	como el hamb. *que desea*	como el hamb. desea
) p. 99	*aestuando* en amor	*estando encendida* en amor
) p. 108	*desnudo* el oro	*desnudo ya* el oro

(1) Cf. *supra*, pp. [4] et [11].

		M^2	$eVCDu$, M^1
11)	p. 133	como *a desposada*	como *desposada*
12)	p. 145	que *la* hinche	que *le* hinche
13)	p. 148	*hacele efecto de* inmensa voz	*hace el efecto la* inmensa
14)	p. 181	porque *temiendo* ellos	porque *teniendo* ellos
15)	tome 2, p. 17*	*que el* a ella tiene	*del que* a ella tiene
16)	p. 31	como dice san *juan*	como dice san *pablo*
17)	p. 35	con *el cabello della*	con *su cabello*
18)	p. 44	los *afectos* y obras	los *efectos* y obras
19)	p. 69	que *el y ella* tanto	que *ella* tanto
20)	p. 70	por las penas *y estrechos*	por las penas *estrechas*
21)	p. 71	*como cuando* la luz	*como* la luz
22)	p. 80	dulces *misterios*	dulces *materias*
23)	p. 100	operaciones *molestias dichas*	operaciones *molestias*
24)	p. 107	*en la razón ya* van	*ya enlazan y* van
25)	p. 112	*comunicándote* a ella	*comunicándole* a ella
26)	p. 123	*quietud* de soledad	*virtud* de soledad
27)	p. 132	*y así* parezca	*y* parezca
28)	p. 140	y de *conocer*	y de *padecer*
29)	p. 148	el mosto que *dice*	el mosto que *dicen*
30)	p. 167	a ella *para* que	a ella *es para* que
31)	p. 169	conociendo *en él el principio*	conociendo *en el principio*

Pour être suffisamment complet, notons que vis-à-vis des autres témoins ($jFGHKL, o, i, NPJQSTWXZ\varepsilon\eta$) ces 31 surcharges de M^2 se divisent en deux groupes principaux; — celles qui passent dans les huit documents $jFGHKL, o, i$, comme les surcharges 1, 4, 8, 9, 11, 12, 14, 20, 22, 24, 25, 29, 31; — celles qui passent dans les onze documents $NPJQSTWXZ\varepsilon\eta$, comme les surcharges 2, 4, 5, 6, 8, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31. D'où nous viennent les formules d'ensemble :

$eVCDu, M^1$ contre $M^2, jFGHKL, o, i$
$eVCDu, M^1$ contre $M^2, NPJQSTWXZ\varepsilon\eta$

— 6° dix-neuf fois, à la place d'expressions spéciales à M^1, nous retrouvons en M^2 des mots ou des fragments déjà connus des témoins $eVCDu$:

	eVCDu, M^2	M^1
32) tome 1, p. 66	dice que *iba*	dice que *iria*
33) p. 86	le ven *son a los* cuales	le ven *a* los cuales
34) p. 86	le *quedan las criaturas*	le *quedan*
35) p. 89	son *bastantes solo por si*	son *bastantes*
36) p. 95	*robo que de hecho se le lleva*	*robo*
37) p. 98	hasta *llegar a* estar	hasta *llegar y* estar
38) p. 123	*desampara el alma* al cuerpo	*desampara* al cuerpo
39) p. 150	gusta *el alma aqui*	gusta *el alma*
40) p. 156	auditu auris *audivi te*	auditu auris *audivit*
41) p. 175	conocer *el alma aqui*	conocer *el alma*
42) p. 176	porque *estas tres cosas* causa	porque *esto* causa
43) p. 219	antes *porque pueden*	antes *pueden*
44) p. 227	efectos que *deciamos que*	efectos que *decimos*
45) p. 233	en este *verso siguiente*	en este *verso*
46) tome 2, p. 9	reprehension *de parte de los*	reprehension *los*
47) p. 15	*Dios y a lo que es en si*	*Dios*
48) p. 45	*son suyas* de la que	*son* de la que
49) p. 147	*ya* el sabor	*y* el sabor
50) p. 152	verdad *de la* inmensidad	verdad *e* inmensidad

Pour être encore suffisamment complet, notons que vis-à-vis des autres témoins (*jFGHKL, o, i, NPJQSTW XZ*εη) ces 19 nouvelles surcharges de M^2 se divisent, comme précédemment, en deux groupes principaux : — celles qui ne sont pas accueillies par les seuls documents *jFGHKL, o, i* comme les surcharges 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44 ; — celles qui ne sont pas accueillies par les seuls documents *NPJQSTWXZ*εη comme la surcharge 48. D'où nous viennent les deux autres formules d'ensemble :

eVCDu, M^2 contre M^1, *jFGHKL, o, i*
eVCDu, M^2 contre M^1, *NPJQSTWXZ*εη

Les quatre formules d'ensemble :

eVCDu, M^1 contre M^2, *jFGHKL, o, i*
eVCDu, M^2 contre M^1, *jFGHKL, o, i*

eVCDu, M^1 contre M^2, *NPJQSTWXZ*εη
eVCDu, M^2 contre M^1, *NPJQSTWXZ*εη

sont à noter en vue du prochain paragraphe. Elles nous aideront singulièrement à fixer l'âge du *borrador*.

Actuellement nous en sommes à noter la première des surprises que réservait la collation des vingt-six témoins consultés. Nous devons préciser le sens des deux derniers cas signalés, des cinquièmement et sixièmement. Ces cinquième et sixième cas disent par eux-mêmes comment, des cinquante dernières surcharges de M^2, — celles en qui se vérifie le cinquièmement ne peuvent pas s'appeler *enmiendas*, corrections, puisqu'elles sont mises pour supplanter des leçons rencontrées dans les documents les plus proches de l'original et donc les plus sûrs au point de vue critique, les documents *eVCDu*; — celles en qui se vérifie le sixièmement ne peuvent pas davantage passer pour des *adiciones*, des nouveautés, puisqu'elles sont empruntées aux mêmes textes *eVCDu*, qui sont sources plus anciennes que le témoin corrigé M^1.

Ces cinquante leçons de M^2, qui ne sont ni des corrections ni des nouveautés, nous les nommons ici *doublets*. Ce sont de vraies variantes qui, en regard des leçons parallèles données par le témoin M^1, représentent une seconde tradition manuscrite, ici moins bonne et là meilleure que la première, suivant qu'elle se rapproche ou s'éloigne davantage du texte conservé par *eVCDu*.

Le caractère infiniment petit, si j'ose dire, de la très grande majorité de ces cinquante variantes, de soi assez insignifiantes, mais rencontrées pour une bonne part dans les plus vieux témoins *eVCDu*, décèle leur origine. Elles viennent d'une collation. Le texte courant du manuscrit de Sanlúcar M^1 a été minutieusement collationné avec un manuscrit très voisin, sans doute de plus grande renommée au jugement du collationneur ; les plus petites différences de ce voisin célèbre ont été avidement cueillies et mises en place des leçons parallèles de M^1, d'où les cinquante leçons M^2, maintenant révélatrices.

Le lien qui unissait le système des annotations du manuscrit de Sanlúcar au système des amplifications du

manuscrit de Jaén s'en trouve fortement relâché, puisque cinquante annotations ont été insérées non pour servir de pierres d'attente ou thèmes à développement, mais à raison de leur présence dans un autre témoin, estimé plus fidèle.

Et il n'est que juste d'ajouter : le lien qui rattachait jusqu'à ces derniers temps, jusqu'à la sentence motivée de notre expert en écritures, toutes les annotations du *borrador* à la plume de saint Jean de la Croix semble à jamais rompu. Car il n'est pas croyable qu'un auteur, maître de son ouvrage, se soit jamais astreint à la collation entrevue. Saint Jean de la Croix pouvait bien modifier à sa guise ses phrases et ses tournures, il ne pouvait vouloir ce dont nul auteur n'a souci, ce que seul recherche avidement l'ami des éditions scrupuleusement exactes, le disciple avide de ne lire que des nuances authentiques, et donc des mots originaux, fussent-ils des conjonctions, des articles, des prépositions. Il ne paraît pas téméraire de dire que la collation des deux témoins M^1 et M^2, même quand les surcharges de M^2 nous rendent le texte le plus ancien, s'est faite comme l'auteur ne l'aurait jamais faite.

Et, poussant plus avant, il faut bien ajouter qu'elle s'est réalisée comme l'auteur du *Cantique* ne l'aurait pas souhaité, puisque trente et une fois (*cf.* le 5°) les variantes introduites supplantent des leçons authentiques.

Aussi bien les plus anciens Carmes, et les personnages officiels de l'Ordre n'ont pas admis ce lien.

Si nos quatre formules d'ensemble sont bien construites, s'il est permis d'écrire (*cf.* p. [87]) — avec les deux premières M^1, *ou* M^3, *jFGHKL, o, i*, — avec les deux dernières M^1, *ou* M^2, *NPJQSTWXZ*εη, il est clair que les leçons M^1 et M^2 sont passées dans tous ces témoins du *Cantique*, c'est-à-dire que le *borrador* a été deux fois mis à contribution, deux fois utilisé, de façon différente, tant par l'ancêtre commun des témoins *jFGHKL, o, i*, que par l'ancêtre commun des témoins *NPJQSTWXZ*εη. Or

nous savions par les pages précédentes (84-87) que l'ancêtre commun des témoins *NPJQSTWXZεη* a emprunté au *borrador* beaucoup plus de leçons M^2 que l'ancêtre commun des témoins *jFGHKL, o, i,* et nous savions aussi, par le paragraphe troisième du présent article (*Vie Spirituelle*, juillet 1926, pp. [152] sqq.), que les préparateurs officiels de l'édition madrilène de 1630 (représentée par *i* dans le groupe des témoins *jFGHKL, o, i*) ont préféré la rédaction aux rares emprunts, à la rédaction beaucoup plus accueillante que donnent les témoins du type *B* (c'est-à-dire les témoins *NPJQSTWXZεη*). Autant dire qu'au début du XVII[e] siècle les membres les plus influents, et de droit les mieux renseignés, de l'Ordre des Carmes Déchaussés ne regardaient pas les annotations du *borrador* comme sûrement émanées de la plume de saint Jean de la Croix.

Mais tout ceci suppose que les quatre formules d'ensemble de la page [87] énoncent les documents dans l'ordre chronologique, qu'il n'est pas possible d'écrire, par exemple M^4 (*ou* M^3), *eVCDu* contre *jFGHKL, o, i* (ou *NPJQSTWXZεη*) M^2 (*ou* M^1). En d'autres termes, ceci suppose que les documents *eVCDu* nous font connaître un texte plus ancien que le texte des témoins M^4 et M^2, que ceux-ci à leur tour donnent un texte plus ancien que le texte des témoins *jFGHKL, o, i* d'une part, que le texte des témoins *NPJQSTWXZεη* d'autre part, et que ces dix-neuf documents donnent un texte directement utilisé par le plus vieil ancêtre de chacune de ces deux familles.

C'est la seconde surprise que réservait la collation des vingt-six témoins consultés. Les *doublets* du *borrador*, une fois de plus, vont nous prêter main-forte, et justifier la généalogie promise. Avec preuve à l'appui ils vont déterminer l'âge relatif du *borrador* chargé de ses annotations.

(*A suivre.*)

fr. Ph. Chevallier,
moine de Solesmes.

Pour fixer la terminologie mystique

Une lettre du R. P. Maréchal, S. J. (1)

Le R. P. Directeur de *La Vie Spirituelle* m'ayant demandé de vouloir bien provoquer les réponses à l'enquête sur la mystique, j'ai prié le R. P. Maréchal, S. J., si connu par les savants et intéressants travaux qu'il a publiés sur les problèmes mystiques, de vouloir bien donner sa réponse aux questions posées. Le R. Père, dans une lettre du 4 janvier, s'est excusé de ne pouvoir le faire aussi longuement qu'il le désirerait, absorbé qu'il est par des travaux urgents et par des tâches commandées, mais il me permet de dire son opinion, et le lecteur comprendra que ce qu'il m'écrit me fait trop plaisir pour que je tarde à le faire connaître. Si le R. Père trouve plus tard un peu plus de loisir, tous seront heureux de le voir exprimer son avis avec plus de développement. Voici donc ce qu'il m'écrit :

« ..... A défaut d'un article — que je ne pourrais peut-être jamais écrire — je ne vois aucun inconvénient à vous donner entière liberté de rendre publique, si vous le jugez bon, l'adhésion générale de plusieurs de mes confrères et de moi-même à la Note conciliante que vous avez publiée dans *La Vie Spirituelle* (juin 1929). Comme vous, je pense que les divergences entre auteurs catholiques sont moins profondes, aujourd'hui du moins, qu'il ne paraîtrait à première vue. J'admets, pour l'essentiel, les sept points qui résument votre pensée : je voudrais seulement 1° étendre la définition de la vie mystique jusqu'aux états que vous appelez justement « extraordinaires » ; 2° faire quelques réserves sur la possibilité de trouver un crite-

(1) Voir *La Vie Spirituelle*, Supplément, juin 1929, p. [129]; septembre 1929, p. [180]; octobre 1929, p. [30]; novembre 1929, p. [91]; décembre 1929, p. [152]; janvier 1930, p. [34].

rium psychologique *décisif* de la « passivité mystique » ou du mode supra-humain « des dons du Saint-Esprit » dans les degrés inférieurs de contemplation. Quant à la « prémotion physique », j'avoue ne pas apercevoir son rapport nécessaire à la question présente. »

« J. Maréchal, S. J. »

La dernière phrase est une réponse à ce que j'avais écrit au R. Père, qu'un article allait paraître affirmant qu'il y a connexion étroite entre la théorie de la prédétermination physique et notre doctrine mystique. Et je lui disais — ce qu'on me permetttra de dire ici — que pour ma part je ne crois pas à cette connexion. Certes, si elle existait, j'aurais grand tort de chercher à obtenir une entente, qui ne serait pas possible; car s'ils sont aujourd'hui beaucoup plus nombreux qu'autrefois ceux qui admettent la prémotion physique, parce qu'ils pensent que la créature ne peut passer de la puissance à l'acte que si elle est mise en branle par le Créateur, très nombreux me paraissent être ceux qui n'admettent pas que cette motion divine — aussi nécessaire pour le consentement au mal que pour le consentement au bien — soit déterminante. Que la motion divine se fasse *mediante ratione* comme dans les vertus ou comme dans l'exercice des dons directement par Dieu, l'âme peut toujours résister, car le Concile de Trente l'a défini : « liberum arbitrium a Deo motum et excitatum potest dissentire ». Donc sous cette motion directe de Dieu les actes restent libres et méritoires. Je suis persuadé que les adversaires de la prédétermination, sauf peut-être quelques exceptions, l'admettront de grand cœur. Je connais nombre de théologiens qui repoussent la prédétermination et qui admettent pleinement notre doctrine mystique.

J'espère donc toujours — et de plus en plus — que l'entente se fera.

Angers.

Auguste Saudreau.

Notes bibliographiques

I. — Hagiographie. Biographies.

Chr. Baur, O. S. B. : *Der heilige Johannes Chrysostomus und zeine Zeit.*, t. I, Antiochien. — München, M. Hueber, 1929, in-8, xi-331 p.

Garrastachu : *B. Valentin Berris-Ochoa, obispo dominico.* — Vida Sobrenat., XVIII, p. 344-354.

J. L. J. Kirlin : *Der moderne Seelsorger auf den Pfaden des hl. Johannes Baptista Vianney.* — Aus dem Englischen übersetzt von P. Reinelt. Freiburg, Herder, 1929, in-8, xii-172 p.

Mgr L. Prunel : *Un centenaire. Saint Germain d'Auxerre légat pontifical en Grande-Bretagne* (429). — Rev. Apol., XLIX, p. 61-69.

A. Pucetti, O. P. : *San Tommaso d'Aquino.* — Torino, Soc. editr. internaz., 1928, in-8, 322 p.

A. Rojo : *Santa Gertrudis y el año litúrgico.* — Vida Sobrenat., XVIII, p. 113-123; 267-273; 328-336.

M.-J. Rouët de Journel : *Une russe catholique : Madame Swetchine.* — Paris, Bonne Presse, 1929, in-16, 400 p.

P. Séjourné : *Le dernier Père de l'Église, saint Isidore de Séville.* Son rôle dans l'histoire du droit canonique. — Paris, Beauchesne, 1929, in-4°, 536 p.

P. Snithern, S. J. : *Schriften zur Geschichte und zur Veherung der heiligen Theresia von Jesukinde.* — Zeitschr. Asz. Myst. IV, p. 220-252.

II. — Christologie. Mariologie.

Albers : *La mediacion universal de la Santissima Virgen.* — Vida Sobrenat., XVIII, p. 312-325; 249-264; 370-377.

R. P. Chrysostome : *La spiritualité du Christ-Roi* (suite, à suivre). — France Francisc., 1929, p. 5-44.

P. Clément, C. SS. R. : *Muratori, ses griefs contre la dévotion mariale de son temps.* — Eph. Theol. Lov., VI, p. 665-674.

O. Czesław Lacrampe, O. P. : *Wszech pósred nictwo N. Narji Panny.* — Lublin, Universitet, 1929, in-8, 72 p. — Étude théologique sur la médiation universelle de Marie.

A. Deneffe, S. J. : *Maria, die Mittlerin Allen Gnaden.* — Scholastik, IV, 1929, p. 321-351.

I. Gomá y Tomás : *La mediacion de la Virgen y la mision del sacerdocio católico en la Iglesia de Cristo.* — Taragona, L. Martinez Moreno, 1929, in-8, 41 p.

E. Graf, O. S. B. : *Jesus Christ, the Model of our Apostolic Activity.* — Hom. Past. Rev., XIX, 1929, p. 1062-1068.

Y. d'Isné : *Die Jungfrau Maria in Evangelium.* — Strassburg, Le Roux, 1929, in-8, 127 p.

F. Jansen, S. J. : *Jésus a-t-il ri?* — Nouv. Rev. théol., LVI, 1929, p. 353-372.

P. Lévêque : *La Vie de Notre-Seigneur selon l'ordre chronologique.* — Rev. Apol., juillet 1929, p. 1-5; 129-140.

E. W. Lyman : *The place of Christ in modern theology.* — Journ. of Rel., 1929, p. 184-203.

A. J. Macdonald : *Berengar and the Virgin-birth.* — Journ. Theol. Stud. XXX, 1929, p. 291-294.

Menendez Reigada : *Cómo padece Jesús en todo tiempo.* — Vida Sobren., XVIII, p. 359-369.

R. P. Millet, S. J. : *Jésus vivant dans le prêtre.* Considérations sur la grandeur et la sainteté du sacerdoce. — Paris, Téqui, 7e éd., 1929, in-12, XII-420 p.

P. Pinard de la Boullaye : *Jésus et l'Histoire.* — Paris, Éditions Spes, 1929.

III. — **Histoire.**

G. Chappuis : *La théologie de Boèce.* — Congrès d'histoire du christianisme. Jubilé A. Loisy. — Paris, Rieder, 1928, 3 vol. in-12, 272, 264, 248 p.

P. Galtier : *Les péchés « incurables » d'Origène.* — Gregor. X, p. 177-209. — Ce sont les péchés *ad mortem*, qui devaient être expiés par pénitence publique. Ils n'étaient pas soustraits

au pouvoir de l'Église et exclus du pardon, mais ne pouvaient être remis qu'après cette expiation solennelle. Ils devaient être *retenus* jusqu'au jour où l'expiation était accomplie.

D. O. Lottin : *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge.* — Rev. scien. phil. théol., XVIII, p. 369-407.

G. Monticelli : *Due Secoli di vita religiosa in Italia, 800-1000.* — Torino, Bocca, 1928, in-8, 383 p.

A. Presse, O. S. B. : *Le martyrologe cistercien. Simples notes historiques.* — Revue Mabillon, 1929, p. 57-67. — Réformes dont il a été l'objet au XVII[e] et au XIX[e] siècle.

IV. — Textes et Documents.

B. Geyer et Zellinger : *Florilegium patristicum. Fasc. 19, Sententiae floranienses.* — Ed. Ostlender, Bonnae, Hanstein, 1929, in-8, VII-48 p.

P. Glorieux : *La date des « Collationes » de S. Bonaventure.* — Arch. Franc. Hist., XXII, 1929, p. 277-292.

G. de Luca : *S. Bonaventura. Trattato sulla preparazione alla Messa.* Testo latino di Quaracchi, con introduzione e note. — Roma, Via della Scrofa, 70, 1929, in-8, 82 p.

P. Mandonnet : *Chronologie des écrits scripturaires de saint Thomas d'Aquin* (suite, à suivre). — Rev. thom., XII, 1929, p. 132-145.

L. Oliger, O. F. M. : *Fr. Bonagratia de Bergamo et ejus Tractatus de Christi et Apostolorum paupertate* (continuabitur). — Arch. Franc. Hist., XXII, 1929, p. 292-335.

J. Quint : *Deutsche Mystikertexte des Mittelalters.* Bd. 1. — Bonn, P. Hanstein, 1929, in-8, 63 p.

S. Salaville : *Fragment inédit de traduction grecque de la Règle de saint François.* — Échos d'Orient, 1929, p. 167-172.

L. Stefanini : *Itinerarium mentis ad Deum, da S. Bonaventura.* — Torino, Soc. editr. internaz., in-8, 91 p.

L. Verschueren, O. F. M. : *De Latijnsche Edities der « Theologia Mystica ».* — Antwerpen, Centrale Boekhandel Neerlandia, 1929, in-8.

V. — Écoles de Spiritualité.

ARNAUD D'AGNEL : *Saint Vincent de Paul maître d'oraison.* — Paris, Téqui, 1929, in-12, VIII-254 p.

R. G. BANDAS : *The Method of St Sulpice.* — Hom. Past. Rev., XXIX, p. 947-960.

F. BAUMANN, S. J. : *Aszese und Mystik des sel. P. Claudius de la Colombière, S. J.* — Zeitschr. Asz. Myst., IV, p. 263.

P. JACQUES DE BLOIS : *Le P. Simon de Bourg* (Vie, œuvres, doctrine spirituelle). — Études francis., 1929, p. 173-183.

M. CAPPUYNS : *Le premier représentant de l'Augustinisme médiéval, Prosper d'Aquitaine.* — Recherch. Theol. Anc. Méd., I, 1929, p. 309-337.

A. DE CASTRO ABBARRÁN : *El espiritualismo en la mistica de San Juan de la Cruz.* — Salamanco, Tip. de Calatrava, 1929, in-8, 24 p.

F. CHARLES : *Le Carmel. Les Clarisses.* — Rev. apol., 1929, p. 689-696.

P. VON CHASTONAY : *Henri Bremonds Auffassung der Ignatianischen Exercitien.* — Zeitschr. Asz. Myst., IV, p. 5.

A. CODAGHENGO : *La perfezione sacerdotale secondo la vita e gli scritti del V. P. A. Chevrier.* — Scuol. catt. 6 ser., XIV, 1929, p. 5-18.

B. GEYER : *Zur Eckchart-Forschung.* — Theol. Rev., XXVIII, 1929, col. 241-247.

J. GODEFROY : *Dom Simplicien Gody, poète et écrivain mystique.* — Rev. Mab., 1929, p. 68-79. — Né en 1600. Entré dans la Congrégation de Saint-Vanne. Un des réformateurs de Cluny. Auteur d'*Odes sacrées* et d'*Honestes poésies.*

M. JUGIE : *Une nouvelle vie et un nouvel écrit de saint Jean Damascène.* — Échos d'Orient, 1929, p. 35-41.

H. KLUG, O. M. Cap. : *L'activité intellectuelle de l'âme selon le B. Jean Duns Scot* (suite, à suivre). — Ét. Franc., XLI, 1929, p. 244-269.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † CAROLUS, episc. Versalien.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN et FILS. — LIGUGÉ (Vienne).